

O HUMANISMO COMERCIAL E A QUERELA DAS LIBERDADES

Carlos Mauro de Oliveira Júnior ·

RESUMO

Desejamos neste artigo mostrar dois exercícios de leitura sobre autores da política e seus usos da tradição cívica da Antiguidade greco-romana, com o intuito de adaptá-los a novos contextos políticos e sociais. Escolhemos, para este fim, alguns debates da Renascença “italiana” e do pensamento anglo-escocês dos séculos XVII-XVIII.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade, cidadania, humanismo, Iluminismo, historiografia

ABSTRACT

In this article we aim to present two exercises on reading, dedicated to political thinkers and their uses of the civic tradition of Greco-Roman antiquity, and the way in which they adapted them to new social and political contexts. In order to do this, we have chosen a few debates from the Italian Renaissance and from the Anglo-Scottish thought in the 17th and 18th centuries.

KEYWORDS: Liberty, citizenship, humanism, Enlightenment, historiography

· Este artigo é uma adaptação do primeiro capítulo de nossa tese de doutoramento defendida no Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo - *Entre Virtudes e Interesses: liberdade, cidadania e sistema representativo em Benjamin Constant e Alexis de Tocqueville*.

· Professor adjunto do Departamento de Ciências Humanas da Faculdade de Formação de Professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro e doutor em História pela Universidade de São Paulo – USP.

Introdução

Gostaríamos de apresentar aqui uma discussão sobre os usos da tradição clássica republicana em dois momentos do pensamento político Ocidental: a Renascença “italiana” e as Ilhas Britânicas, entre os séculos XVII e XVIII. A ideia é discutir a necessária adaptação dos valores cívicos para novas realidades sociais, ligadas ao desenvolvimento comercial dos Tempos Modernos. É conveniente lembrar que um argumento comum aos que rejeitam a manutenção dos valores antigos na Modernidade é a constatação de que estes não têm mais sentido na “atualidade”. Sendo assim, a nossa hipótese diz respeito à ideia de atualização dos valores antigos para novas questões políticas e sociais.

O Humanismo

Dentre as muitas formas e matizes que poderíamos tratar ao falarmos da corrente humanista, gostaríamos de nos ater àquela que está diretamente ligada ao tema da liberdade política e da virtude cívica antiga.

A experiência histórica das cidades italianas da Baixa Idade Média, em meio aos conflitos de jurisdição entre o Império Germânico e o Papado, viu surgir uma série de discussões políticas que retiravam importantes conceitos e visões de mundo da cidadania antiga, principalmente das cidades-Estados da Antiguidade greco-romana. A referência aos filósofos gregos e aos escritores romanos funcionava como um fundo comum de ideias e valores que eram utilizados para contrastar com as pretensões políticas dos dois referidos poderes (SKINNER, 1999a).

Segundo Pocock e Skinner, iniciou-se assim uma tradição que, da Renascença ao século XVIII, pelo menos, tem buscado articular os pensadores e a experiência da virtude cívica com os desenvolvimentos históricos do Ocidente europeu (POCOCK, 1975; SKINNER, 1999a). O fundamental nesta tradição humanista, tal como a vemos no Renascimento italiano, é o valor dado ao livre arbítrio e à educação política – prática – na luta para vencer os descaminhos da *Fortuna*. A liberdade de participação poderia servir como um remédio salutar aos perigos da corrupção dos cidadãos – uma das faces da fortuna – advinda com a riqueza, o luxo e a perda dos rigores do ideal de cidadão-guerreiro greco-romano.

O desenvolvimento do comércio e da riqueza aparece, nesta tradição, como um fator da corrupção cívica, pois faz os cidadãos abandonarem os contínuos deveres da liberdade pública pelos prazeres da vida privada e da riqueza. A ruína da liberdade romana e a ascensão do Império serviam como exemplos históricos utilizados e reutilizados como uma pedagogia política orientada para a ação virtuosa. O recurso à *Historia Magistra Vitae* de Cícero torna-se um lugar-comum nesta tradição, preocupada que estava em educar politicamente o cidadão diante da queda (da virtude).

A corrupção das cidades italianas era formulada a partir de três aspectos básicos: 1) perda do interesse pela política; 2) desenvolvimento de um conjunto de interesses privados em detrimento do “bem comum”; 3) ação de concepções religiosas e filosóficas que defendiam os ideais contemplativos, ao mesmo tempo, que os da “vida ativa” eram desvalorizados (SKINNER, 1999a).

A retomada do vocabulário neoromano da *res publica* pelos humanistas funcionou como arma política na luta contra estas tendências. O bem comum, o cidadão-guerreiro responsável por sua cidade, a “vida ativa” e uma certa frugalidade são pontos presentes em Maquiavel, Guicciardini e em outros autores do Renascimento (SKINNER, 1999a; POCOCK, 1975).

A referência ao cidadão virtuoso nos autores humanistas no Renascimento não nos deve, no entanto, conduzir a uma ideia consensual sobre a participação. Segundo Pocock¹, a retomada do vocabulário aristotélico das distinções do governo de um só, do pequeno número e do grande número presente na tradição grega era, como em Aristóteles, relativizada, pois o que importava era que se evitasse a corrupção presente ao desenvolvimento de cada uma, ou seja, o abandono do bem comum. A solução do “governo misto”, uma conciliação entre as três, aparece articulada à história romana e ao exemplo da cidade de Veneza.

No entanto, apesar da referida relativização, o conflito entre as ‘classes’ políticas em Florença – as facções descritas por Maquiavel – são uma evidência de que o ideal do bem comum travava uma luta cotidiana com inquietações privadas e de ‘classe’ por poder e ascensão social.

Surge, neste período, uma chave de compreensão extremamente válida para o nosso trabalho: a figura dos *ottimatis* (POCOCK, 1975: 114-155). Trata-se de um grupo aristocrático diante de um dilema: definir-se como cidadãos ou como servidores

¹ Pocock remete a Aristóteles (e seu tempo) muitas das questões do vocabulário cívico renascentista, ao passo que Skinner remetia à república romana anterior ao Império.

especiais do príncipe. A experiência política, a propriedade fundiária e uma moderação que evita os abusos são aspectos da virtude veneziana que Guicciardini e os *ottimatis* tentam definir como modelo em Florença. A adaptação dos preceitos cívicos a uma aristocracia proprietária, e por isto independente e autônoma, é um ponto que será retomado na tradição inglesa do XVII e XVIII.

Esta corrente, ligada ao mito da estabilidade aristocrática – às vezes definida como um “governo misto” – será negada por Maquiavel, que defendia a cidadania da república romana antiga, que apresentava um caráter menos aristocrático e, por isso, garantia uma maior participação e perigos menores de corrupção cívica (MAQUIAVEL, 1994).

O que aparece por intermédio das visões de Maquiavel e Guicciardini é um conflito entre duas visões distintas que, no entanto, mantém o mesmo referencial: a liberdade política como a única defesa contra a tirania. O “governo misto”, uma meritocracia cívica ou a extensão da participação são proposições políticas de uma tradição que põe a liberdade como o antônimo da escravidão. Neste sentido, o estatuto da liberdade civil sob o príncipe torna-se um indício da corrupção cívica, motivada pelo luxo e a riqueza (POCOCK, 1975).

Os valores são os mesmos assim como a visão histórica que insiste sobre o perigo da queda – a degeneração das formas de governo – da *res publica*. A questão é: como resolver? O conflito entre as facções leva à instabilidade. A meritocracia do pequeno número, ainda que fosse possível evitar a degeneração em oligarquia, afasta os pobres da política, desinteressando-os da vida pública na qual não podem mais influir. O governo popular pode cair no clientelismo – que mantém os poderosos no poder – ou na anarquia. Isto para não falar do desenvolvimento das comodidades da vida que acompanham o comércio e a riqueza. Como impedir a transferência para a esfera pública dos interesses da vida privada, o que provocaria uma corrupção muito maior que a degeneração das diversas formas de governo, pois destruiria a alma daqueles que poderiam evitar a queda ou retornar à fase anterior a esta, corrigindo os vícios e os excessos?

A Conciliação

Meu interesse inicial era entender os paradoxos históricos da ideia de liberdade, brilhantemente trabalhados pela teoria moral do Renascimento; logo, no entanto, me apaixonei por eles e passei a vê-los como

profundamente instigantes ainda hoje. Assim, quando me pus a escrever sobre liberdade e cidadania, estava motivado pelo desejo de apresentar a um público obcecado com noções de direitos e interesses, um quadro completamente diferente em que a ideia de dever era prioritária e em que o cidadão não era visto como um simples consumidor do governo.²

No trecho acima, a palavra “instigantes” pode ser vista como uma dupla explicação. Por um lado, o problema do “antiquarismo”. Não se trata de só se interessar pela história como curiosidade acadêmica e sim de não buscar no passado respostas para problemas inexistentes no período. Uma solução alternativa seria dizer que os debates são ainda atuais, o que implicaria dizer que estamos ainda sobre o efeito de uma mesma questão que remontaria à polis grega tratada por Platão e Aristóteles, apesar de todo o desenvolvimento histórico, filosófico e técnico que o Ocidente experimentou. Busca-se no passado não uma resposta que nos sirva, mas uma resposta dos homens de ontem às inquietações de seu tempo para que possamos comparar.

Por outro lado, a palavra “instigante” permite explicar o curioso fato de ter sido a corrente do “contextualismo linguístico” da Escola de Cambridge, a linha metodológica que se interessou em lidar com o extremamente “atual” tema da tradição republicana esquecida. Era necessário mostrar como os “clássicos” podem ser resgatados sem que se perca de vista a sua historicidade específica. Não se trata de retornar aos valores antigos e parece ter sido esta uma intuição renascentista: é preciso adaptá-los ao nosso próprio tempo. Cumpre que os ideais que admiramos sejam adaptados ao nosso tempo, que entrem em diálogo com este, pois em caso contrário, serão abandonados, perdendo assim a possibilidade de nos serem politicamente úteis.

Temos assim um interessante encontro entre investigação teórica e projeto político. Não seria o caso de perguntarmos se Maquiavel, Guicciardini e alguns teóricos da tradição anglo-escocesa que trataremos a seguir não estariam sendo lidos – ou adaptados – a uma visão de história que concilia um historicismo com um pragmatismo político?

Quentin Skinner, em *The idea of negative liberty* (1984), tenta suplantar a avaliação da ortodoxia da filosofia política tradicional, discutindo a relevância do pensamento político “clássico” para os debates contemporâneos. Para isto utiliza a questão da “liberdade negativa” de Isaiah Berlin (1981). O ponto de Berlin é a impossível conciliação entre virtude e interesse. Skinner deseja, através do estudo do

² Entrevista de Skinner a Maria Lúcia Pallares-Burke: “O Anjo e a História” in: *O Mais. Folha de São Paulo* em 16 de agosto de 1998, p. 5-7.

vocabulário utilizado por Maquiavel, no livro sobre Tito Lívio, discutir as noções ligadas à liberdade que emergem no debate renascentista. A tese demonstrada é que, apesar de Maquiavel se valer de uma ideia “negativa” de liberdade, ele usa os valores da outra para matizá-la. Este seria o ponto dos republicanos das Revoluções Inglesas do século XVII: utilizar valores da tradição antiga para questionar os excessos da defesa da liberdade civil, ou seja, demonstrar que os ideais da conservação do indivíduo poderiam se coadunar com ideais de virtude e dever (SKINNER, 1999b). Segundo Skinner, em Maquiavel a questão da riqueza e do luxo, inimigos da virtude antiga, pode ser conciliada com o desejo de grandeza. Se não posso conseguir que os homens ajam com virtude por convicção, posso fazer com que eles sintam que o seu progresso pessoal depende do progresso de todos. Isto significa dizer que o bem comum estará submetido ao privado, mas não será totalmente abandonado.

Este é um ponto que tem provocado um debate historiográfico interessante. Trata-se de o modelo da liberdade e cidadania presente nas cidades medievais da Europa ser antigo, tomado das experiências de Atenas, Esparta e Roma – ou moderno, um resultado de suas tentativas de se defender do avanço dos poderes reais. Segundo Franco Venturi, as cidades italianas, holandesas e alemãs, entre os séculos XIII e XVIII, desenvolveram uma experiência de liberdade diferente do modelo greco-romano e, por isso, tornaram-se importantes modelos para a reflexão iluminista na Europa. Sendo assim, mais do que a tradição clássica das cidades-Estados, foi esta liberdade moderna que teria formado o pensamento republicano que ressurgirá no século XVII e XVIII – nas Revoluções Inglesas e no Iluminismo (VENTURI, 2003).

Não discordamos desta tese, ainda que, às vezes, o argumento dê a impressão de desconsiderar demais a análise tradicional que insiste na manutenção do referencial greco-romano. Por exemplo, ao tratar do *Contrato Social* de Rousseau, Venturi chama a atenção para a importância da história de Genebra no desenvolvimento do texto, mesmo em certos valores, como a aceitação da aristocracia cidadina. A ênfase, entretanto, acaba retirando Esparta do texto. Compreendemos a necessidade de assim proceder, até pela necessidade de demonstrar um modelo de análise teórica diferente. O problema é que se modernizamos muito o argumento cívico em Rousseau, a fim de adequá-lo às cidades europeias da modernidade, ficamos sem entender a aversão, presente nele, ao comércio, à riqueza, etc. E não adiantaria muito resgatar a calvinista – e moralista – Genebra, mesmo porque há mais espaço para o comércio e a riqueza nesta cidade do que na Esparta da Antiguidade.

É por este motivo que insistimos no modelo dos neoromanos de Skinner. Não se trata de defender valores historicamente ultrapassados de Aristóteles e Cícero, mas sim de usá-los como termos de um vocabulário crítico, adaptando-os. A liberdade defendida por Harrington, e por alguns iluministas escoceses, pelos revolucionários norte-americanos, Montesquieu, Rousseau e outros, não é antiga. Acreditamos que, assim como no caso de Maquiavel acima tratado, esta tradição cívica servia para criticar e debater o mundo contemporâneo dos autores. Estavam, no entanto, conscientes de que não seria possível o retorno ao passado e talvez nem quisessem.

As Revoluções Inglesas: Paixões e Interesses

A Inglaterra tem um desenvolvimento atípico, em relação ao continente, no que se refere ao processo de centralização monárquica (KOSELLECK, 1999). Ao contrário da França, por exemplo, o processo de transformação social que levou ao enfraquecimento político da aristocracia e a consequente ascensão da Coroa, foi muito mais matizado e mesmo diferenciado. Desde a crise do século XIV, podemos perceber um conjunto de práticas realizadas pelas elites agrárias inglesas que encaminham uma solução diferente do continente. O investimento no mercado de grãos e lã, a aliança com Amsterdã e o início do processo dos cercamentos dos campos foram medidas que permitiram aos proprietários rurais manterem sua independência perante o poder real (STONE, 1985; ANDERSON, 1984).

A manutenção da independência econômica foi fundamental para o desenvolvimento de uma certa independência política, representada por um processo de centralização concorrente ao régio: a representação parlamentar. Acontecimentos como a desastrosa (para a Inglaterra) Guerra dos Cem Anos, a Reforma Anglicana e a política externa dos Tudor, possibilitaram que se criasse uma tradição parlamentar ativa e independente na ilha, algo bem distinto do gradual enfraquecimento da nobreza francesa no mesmo período (ELIAS, 1993).

A ascensão dos Stuarts, reis escoceses, em substituição a Elisabeth I, deu início a um conturbado processo de tentativa real de centralização monárquica – jurídica e administrativa – que enfrentou forte reação parlamentar: o partido *Country*, defensor das antigas liberdades do país contra as tendências absolutistas e cortesãs da Coroa. Em meio ao conflito surgem duas correntes teóricas de grande importância: o patriarcalismo

absolutista de Filmer e o individualismo filosófico de Thomas Hobbes (LASLETT, 1998).

O curioso em tal processo é que tanto nas formulações absolutistas mais ou menos ligadas à Corte, como as de Filmer e Hobbes, como nas próximas à ideologia *Country*, encontramos referências a temas da tradição republicana (ou neoromana) no “vocabulário político” da Inglaterra seiscentista. Por outro lado, a emergência do espírito reformador em meio à querela de poder com o papado, provocou uma confusão de valores republicanos, religiosos milenaristas e “nacionalistas” (POCOCK, 1975).

O ambiente da Guerra Civil inglesa propiciou a entrada em cena de um debate extremamente fecundo e diversificado, que provocou importantes desdobramentos ao longo do século XVIII, em especial sobre o Iluminismo Escocês. Em alguns historiadores, como Pocock, por exemplo, o vocabulário é enfatizado no sentido de estabelecer limites aos avanços da Corte sobre o Parlamento, com especial atenção ao tema da corrupção da virtude, mesmo depois da Revolução Gloriosa de 1688 e do desenvolvimento da política ministerial ao longo do XVIII.

Christopher Hill é exemplo de uma visão complementar que, segundo acreditamos, pode ajudar na compreensão de algumas das posições pessoais e políticas de parte dos intelectuais “republicanos” a partir da Guerra Civil. A decepção com a condução da Revolução por parte do exército de Cromwell, conservadora e limitadora da liberdade, teria funcionado como o silenciamento de um terceiro partido em disputa na Guerra Civil, para além da Corte e do “País”: os radicais (e os niveladores). A decepção de alguns “radicais”, como John Milton, teria influenciado no surgimento de uma visão desencantada – manifesta em um certo romantismo britânico de fins do XVII e do decorrer do XVIII, presente em John Donne e Jonathan Swift, por exemplo – que era extremamente crítica ao compromisso fundado em 1688 (HILL, 2001).

De qualquer modo, o que importa dizer é que o “vocabulário político republicano” serviu como arsenal ideológico na Inglaterra da ascensão da dinastia Stuart até o período da Revolução Francesa pelo menos. A articulação das visões acima mencionadas nos permite ver não apenas a continuação dos debates “neoharringtonianos” ao longo do XVIII (POCOCK, 1975), ligados às questões da virtude, autonomia e propriedade agrária – tratadas por Skinner e Pocock – como também a emergência de um “sentimentalismo” escocês que buscou a conciliação histórica e política entre virtude cívica, sociedade comercial e os interesses modernos.

A questão ética do pensamento escocês do XVIII interessa-nos por suas consequências políticas. Ela nos permite escapar da leitura do “individualismo econômico” consagrada nos escritos sobre Adam Smith. Esta torna a ligação entre o Iluminismo escocês e o liberalismo do século XIX muito imediata, como se Smith fosse a legítima formulação do capitalismo ascendente. Neste sentido, a articulação entre a “economia política” inglesa, o utilitarismo e o desenvolvimento político da burguesia aparecem como uma das várias faces de um mesmo processo gradual e não contraditório. O que não se explica são as áreas onde o encaixe é problemático. Por exemplo, a noção de “simpatia” na *Teoria dos Sentimentos Morais* (SMITH, 1999), a presença de um surpreendente conjunto de críticas à burguesia inglesa, no que se refere à sua paixão por monopólios, em *A Riqueza das Nações* (SMITH, 1996).

Outro ponto polêmico é a presença de um incômodo ceticismo em vários intelectuais da tradição escocesa como Gibbon, Hume e Ferguson. Como conciliar a presença de valores aristocráticos como honra, beleza e virtude (neoromana) com a defesa ideológica do vitorioso individualismo burguês? Se o que importa é a relação do homem com as coisas (DUMONT, 2000) - o individualismo possessivo de Macpherson (MACPHERSON, 1971) - como explicar a atenção dedicada a um aspecto hoje esquecido da palavra comércio: a relação entre pessoas? Uma relação tornada mais pacífica com o processo da civilização.

Louis Dumont em *Homo Aequalis* desenvolve a teoria da substituição do holismo pelo individualismo. Este surge a partir de uma escola de pensamento criada por Thomas Hobbes e John Locke – contra o tradicionalismo de Robert Filmer – e estruturada com *A Riqueza das Nações* de Adam Smith. Esta escola calca-se na relação entre o homem e as coisas e substitui as relações hierárquicas entre homens, próprias do holismo. Daí a escolha da propriedade como o fundamento material desta ideologia (DUMONT, 2000). Dumont chega a tratar das críticas de Adam Smith a Mandeville: a questão do egoísmo que poderia levar ao bem comum, mas para reforçar as proximidades entre os dois no que se refere à primazia do interesse. Diz que Smith abandona, em *A Riqueza das Nações*, a ideia de benevolência de Hutcheson, acabando por reforçar a tese de Mandeville.

O homem, entretanto, tem necessidade quase constante da ajuda dos semelhantes, e é inútil esperar esta ajuda simplesmente da benevolência alheia. Ele terá maior probabilidade de obter o que quer, se conseguir interessar a seu favor a autoestima dos outros, mostrando-lhes que é vantajoso para eles fazer-lhe ou dar-lhe aquilo de que ele precisa. É isto o que

faz toda pessoa que propõe um negócio a outra. Dê-me aquilo que eu quero, e você terá isto aqui, que você quer – esse é o significado de qualquer oferta desse tipo; e é dessa forma que obtemos uns dos outros a grande maioria dos serviços de que necessitamos. Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro, ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua autoestima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles. Ninguém, a não ser o mendigo, sujeita-se a depender sobretudo da benevolência dos semelhantes (SMITH, 1996, vol. 1, p. 74).

Podemos ver na citação que realmente Smith fala na utilização de um critério de bem comum que não passa pela benevolência. O apelo à autoestima, ao interesse individual aparece como o único possível. Resta saber se isto é um valor filosófico ou uma constatação “sociológica”.

Surge no Iluminismo Escocês um tema que se tornará frequente na França do século XIX: o isolamento do indivíduo. É este identificado como um mal, o que faz com que a civilização tenha um lado bom e um ruim:

Se as instituições nacionais, feitas para a manutenção da liberdade, ao invés de pôr o cidadão na necessidade de agir por ele mesmo, de defender seus direitos, pudessem dar-lhe uma garantia que o dispensasse de toda atenção, de todo esforço pessoal. Então semelhantes instituições, aparentemente o melhor da arte política, poderiam bem enfraquecer a ligação social e, em desenvolvendo o sentimento de independência, elas separariam infalivelmente e tornariam estranhas [estrangeiras] as diferentes ordens, que elas deveriam reconciliar (FERGUSON, 1992, p. 287).

O trecho de Ferguson nos põe diante de um dos aspectos mais paradoxais do Iluminismo Escocês que, em nossa opinião, seria a chave de resolução do *Das Adam Smith Problem*, que seria a maneira de conciliar as duas grandes obras do autor: *Teoria dos Sentimentos Morais* e *A Riqueza das Nações*. O paradoxo é manter uma visão totalmente ambígua em relação à sociedade existente: reconhecer o seu avanço, vendo-a mesmo como melhor que as “repúblicas” antigas e, ao mesmo tempo, demonstrar a decadência.

Neste estado de costumes, os gregos e os romanos não podiam usar do termo *bárbaro* no sentido que nós lhe damos hoje, a saber, para caracterizar um povo indiferente às artes do comércio, pródigo de sua vida e daquela dos outros, ardente em sua afeição e implacável em sua aversão por uma sociedade. Isto é o que marca uma grande parte da história destes dois povos e, nos momentos de apogeu, isto é que marca o seu caráter, como aquele de outras nações que, por esta mesma razão, nós designamos pelos qualificativos de *bárbaras* ou de *grosseiras* (FERGUSON, 1992, p. 290).

Nossa educação e costumes incutem maior humanidade e moderação que as antigas, mas não têm sido até agora capazes de superar completamente os inconvenientes desta forma de governo [monárquica] (HUME, 1994, p. 72).

É necessário que separemos o individualismo econômico, de Dumont, das ambiguidades do Iluminismo Escocês, se quisermos compreender esta corrente de pensamento. O erro de Dumont é ter buscado uma falsa coerência onde havia ambiguidade. Ao imaginar que a crítica de Smith a Mandeville na *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759) tinha sido abandonada em *A Riqueza das Nações* (1776), ele desconsiderou a questão da “simpatia”. Sendo assim, se valeu de uma racionalidade econômica – um tanto contemporânea – para equacionar o problema das distinções éticas de Adam Smith.

Por que não podemos pensar que, assim como na questão – acima referida – da utilidade da *virtù*, que Maquiavel passara a defender (segundo Skinner), não podemos ter um caso onde se percebe a imperiosa necessidade de uma adequação histórica dos valores morais a fim de evitar que eles sejam abandonados graças ao seu anacronismo? Não se tratava de defender um vício que era útil socialmente e sim de demonstrar que não precisava ser necessariamente um vício. A consideração individual do próprio bem não era pensada como dissociada e incompatível com o bem comum, e a conciliação não era só utilitária.

Precisaremos tratar então da questão da “simpatia” em Adam Smith. Isto porque, segundo a orientação dada a este trabalho, esta noção poderia ser uma chave para conciliar alguns tradicionais opostos que vêm se sustentando ao longo da história do desenvolvimento da democracia liberal: virtude e interesse, liberdade e igualdade, democracia e aristocracia, entre outros.

Cumpre, entretanto, que esclareçamos que a tentativa de conciliação de autores como Smith, Hume, Ferguson, Gibbon e, poderíamos dizer, Montesquieu, é um construto histórico específico e, ao mesmo tempo, um produto filosófico com pretensões duradouras. A hipótese que desejamos sustentar é que existe uma conjunção entre uma proposição filosófica, de caráter político, que exige a adequação histórica dos valores, e um esforço moral (neoromano) de salvar alguns valores da tradição republicana da Antiguidade greco-romana, considerados moralmente necessários ao seu contexto específico. A arte da conciliação era a única forma de mantê-los vivos e rejeitar a mudança introduzida pela história seria abandonar a linguagem da maioria que se queria convencer (e reformar).

Nas épocas mais singelas da república, o uso das armas ficava reservado àquelas classes de cidadãos que tinham um país para amar, uma propriedade a defender e alguma participação na feitura das leis que eram do seu interesse e da sua obrigação manter. Mas à medida que se foi perdendo a liberdade pública pelo alargamento das conquistas, a guerra se aperfeiçoou numa arte e se degradou em negócio” (...) “A virtude pública conhecida entre os antigos pelo nome de patriotismo advém de uma firme consciência de nosso interesse próprio na preservação e prosperidade de um governo livre do qual sejamos membros. Um sentimento desses, que havia tornado quase invencíveis as legiões da república, só podia causar fraquíssima impressão nos servidores mercenários de um príncipe despótico” (...) “Todavia, a menos que a liberdade pública seja protegida por guardiães intrépidos e vigilantes, a autoridade de um magistrado tão formidável logo degenera em despotismo” (...) “Uma nobreza guerreira e um Terceiro Estado obstinado, possuidores de armas, apegados à propriedade e reunidos em assembleias constitucionais, asseguram o único equilíbrio capaz de preservar um Estado Constitucional livre dos tentames de um pretendente ao trono (GIBBON, 1997:36 e 71).

A noção de “simpatia” em Adam Smith pode ser pensada como sendo uma das muitas ambiguidades e paradoxos do pensamento iluminista que têm sido apontados pelos pesquisadores, como Jean Starobinski (1989 e 1994). Ambiguidades essas que impossibilitam a apreensão do Iluminismo como uma corrente filosófica homogênea. Em Smith, a presença de um julgamento calcado na emoção – a jurisdição do sentimento – convive com um racionalismo que já não é tão matematizado como o de Hobbes. Talvez um indício de influência do empirismo inglês nas formulações filosóficas escocesas. Seja como for, não podemos isolar este aspecto da defesa do interesse individual em *A Riqueza das Nações* sob pena de desconsiderar um importante aspecto do seu pensamento.

Voltemos então ao ponto relativizado por Louis Dumont: a crítica de Smith a Mandeville. Esta diz respeito à defesa de uma licenciosidade que distorceria a realidade moral que Smith acredita existir (SMITH, 1999: 380-390).

Esse sistema pretende que, em vez de terem mérito próprio, tais princípios diminuem o mérito da benevolência, quando cooperam com esta; e assevera que jamais se poderá sequer supor que a prudência, quando empregada apenas para promover o interesse privado, seja virtude. O sistema, por sua vez, que faz a virtude consistir apenas na prudência, a despeito de encorajar fortemente os hábitos de cautela, vigilância, sobriedade e moderação judiciosa, parece degradar igualmente tanto as virtudes amáveis, como as respeitáveis, despindo as primeiras de toda a sua beleza, e as últimas de toda a sua grandeza (Idem: 381).

O inconveniente da tese do “individualismo econômico” na “economia política” anglo-escocesa é a suposição que o interesse individual se realiza independentemente da sociedade e do “comércio” entre os homens. A noção de “simpatia” insiste sobre este aspecto: não é a consideração da virtude e do bem comum que motivam o homem

moderno – o que é, em si, lamentável – e sim a autoestima do homem. No entanto, a constante necessidade de aprovação que faz parte da construção desta autoestima nos impele a agir de modo a consegui-la. O egoísmo e a busca obsessiva de aprovação podem não ser virtuosos, mas o comportamento necessário para obtê-los sim. Novamente nos deparamos com uma ideia de virtude instrumental. Mas o que fazer se esta for a única maneira de conciliar virtude e interesse nas sociedades modernas?

Mas, seja qual for a causa da simpatia, ou do que a provoca, nada nos agrada mais do que observar em outros homens uma solidariedade com todas as emoções de nosso próprio peito; e nada nos choca mais do que a aparência do contrário. Aqueles que se comprazem em deduzir os nossos sentimentos de certas sutilezas do amor de si julgam que não se equivocam, segundo seus próprios princípios, ao responsabilizarem-no tanto por esse prazer como por essa dor. O homem, dizem, consciente de sua própria fraqueza e da necessidade que tem da ajuda de outros, regozija-se ao observar que adotam suas próprias paixões, porque isso o assegura dessa ajuda; mas sente-se triste sempre que observa o contrário, porque isso o certifica de sua oposição. Todavia, tanto o prazer quanto a dor são sempre sentidos tão instantaneamente, e com frequência por motivos tão frívolos, que parece evidente que não poderiam resultar de nenhuma consideração egoísta desse tipo. Um homem se sente mortificado quando, depois de se ter esforçado para divertir a reunião, olha em torno e vê que ninguém, senão ele próprio, ri de suas graças. Ao contrário, a jovialidade do grupo lhe agrada muitíssimo, e considera essa reciprocidade entre os seus sentimentos e os deles como o mais caloroso aplauso (Idem: 11-12).

Albert Hirschman insere o debate entre Mandeville e Adam Smith em um processo mais amplo que busca um novo controle para as paixões que já não eram mais controladas pelo preceito religioso e filosófico. Neste processo vê a utilização de algumas paixões inócuas – contra-paixões – que pudessem conter as mais perigosas. É nesta chave que poderíamos inserir os interesses e as vantagens. Segundo o referido autor, a noção de interesse começou sendo usada com um sentido ligado a um bem comum: a “razão de Estado”. “Foram a revolução e a guerra civil na Inglaterra, em meados do século XVII, que conferiram ao conceito uma orientação mais doméstica e de grupo” (HIRSCHMANN, 2000: 39). Mandeville teria tentado mobilizar as paixões como um agente civilizador, e Smith teria retomado o ponto, mudando a chave mandevilleana “vício/paixão” por “vantagem/interesse”.

Pierre Rosanvallon discute a tese de Hirschman de ver a economia – jogo dos interesses – como simplesmente uma forma de controlar as paixões. Segundo Rosanvallon, o mercado de Smith não é um empreendimento teórico econômico, mas sim, um meio político e filosófico de regulação, um novo contrato social, que poderia prescindir da política tradicionalmente entendida (ROSANVALLON, 1999: 58-62).

O que nos interessa no debate acerca do estatuto do “interesse” em Smith é a ideia de que não se trata de um conceito filosófico que esteja sendo sobrevalorizado. É um artifício que busca uma reeducação moral, talvez a única possível. Talvez a ideia de “mercado” como um construto político diferente da política tradicional, de Pierre Rosanvallon, seja a interpretação mais próxima da nossa. Isto porque, o que nos parece estar em jogo é a possibilidade filosófica e moral de corrigir um processo, em grande parte, invencível. Talvez um resíduo de estoicismo em Adam Smith, ligado à relação entre a Providência e o espaço de ação humana:

No curso desses eventos, com efeito, um pequeno departamento, o qual ele próprio tinha pouco poder de dirigir e administrar, fora-lhe destinado. Nesse departamento, se esforçaria por agir de maneira mais apropriada possível, e conduzir-se de acordo com as ordens que entendia lhe teriam prescrito. Mas não cultivaria um interesse preocupado ou passional quer pelo êxito, quer pela frustração de seus mais fiéis esforços. A maior prosperidade e a completa destruição desse pequeno departamento, desse pequeno sistema que de algum modo fora confiado à sua custódia, seria perfeitamente indiferentes a ele. Se tais eventos dependessem dele, teria escolhido um, e rejeitado outro; mas, como dele não dependessem, acreditaria numa sabedoria superior, e estaria perfeitamente satisfeito, pois o evento produzido, fosse qual fosse, seria igual ao que ele mesmo teria desejado, grave e devotadamente se conhecesse todas as relações e dependências das coisas (SMITH, 1999: 360).

Talvez não fosse possível para Smith – como para o conjunto dos neoromanos – evitar o desenvolvimento de uma Sociedade Comercial – individualista e egoísta – mas poderia, entretanto, desenvolver uma engenharia filosófica e pedagógica que mantivesse os homens atentos à virtude do bem comum, agora necessariamente ligada à ideia de grandeza (individual). Uma tarefa intelectual como a da história prudencial dos gregos ou a *Historia Magistra Vitae* de Cícero, que busca mobilizar recursos morais e históricos a fim de educar a ação política dos homens³.

O Humanismo Comercial

A influência do vocabulário neoromano no pensamento iluminista escocês assumiu um caráter um tanto diferenciado em relação ao continente, onde o sistema absolutista foi mais efetivo. Na Inglaterra, o desenvolvimento das Revoluções Inglesas e o encaminhamento dado à monarquia parlamentarista posterior à Revolução Gloriosa de 1688, trouxeram à tona temas ligados à corrupção, identificados com as tentativas da

³ Utilizo-me aqui de uma ideia de Marcelo Jasmin em *Alexis de Tocqueville: A Historiografia como Ciência da Política*. Rio de Janeiro, Access, 1997.

Monarquia em controlar o Parlamento. A contínua ação dos ministérios e da Corte no sentido de comprar o apoio de parlamentares menos poderosos provocou o retorno ao debate sobre a *fortuna* como corruptora da *virtù*. A identificação da *fortuna* com a corrupção parece um exemplo de como o contexto político pode influir na formulação de teorias políticas e filosóficas, ponto este defendido pelo “Contextualismo Linguístico” (POCOCK, 1975).

O curioso neste processo é o desenvolvimento de uma ideia que, uma vez assimilada às formulações liberais de John Locke, se tornará a base do “Paradigma Liberal”, a corrente filosófica principal do capitalismo ascendente nos séculos XVIII e XIX (e fins do XX). Trata-se da noção de propriedade, entendida como a garantia de autonomia do indivíduo frente aos avanços do poder corruptor. O problema é que o desenvolvimento histórico das sociedades ocidentais em direção à difusão do comércio, da riqueza e do luxo, transformou muito a realidade social idealizada pelos humanistas sempre prontos a cantar as virtudes de uma organização social de pequenos proprietários.

Na Inglaterra do século XVII, James Harrington resgatou o pensamento maquiaveliano, em especial os ideais do cidadão-guerreiro em defesa de sua pátria (HARRINGTON, 1996). O conjunto do vocabulário neoromano do Humanismo renascentista é novamente reunido: autonomia do proprietário de terras, virtude da participação, e primazia do bem público na tentativa de rever a história inglesa a partir do republicanismo.

Estes pontos serão mantidos no século XVIII em um debate que envolve os seguidores de Harrington (neo-harringtonianos) e os defensores da modernidade comercial. Questões como a rotação das terras, o lazer necessário para o entendimento da política, a ideia do gênio do *gentleman* são discutidas em um “vocabulário político” que ainda mantém traços do radicalismo nivelador e “socialista” da Guerra Civil. O mito da estabilidade de Veneza servia como um referencial para a defesa de ideais de estabilidade e da necessidade de uma “aristocracia natural”. O termo *gothic*, uma ressurgência medieval de milícia cívica compatível com uma aristocracia hereditária passa a ser a chave dos neo-harringtonianos que buscava conciliar cidadania, armas e terra (POCOCK, 1975).

O curioso é que os ideais da virtude de participação que, em Maquiavel, deveriam ser difundidos, são apresentados aqui como necessariamente ligados à propriedade, que é um fator restritivo. Como conciliar o republicanismo antigo com

uma aristocracia cívica? O imaginário do equilíbrio e da estabilidade criado em torno de Veneza, especialmente por Guicciardini e pelos *ottimatis*, desempenhou um papel importante neste processo. Se a autonomia aristocrática era necessária para conter a corrupção financeira dos Comuns, o que enfraquecia o “governo misto”; isto não impedia, por outro lado, que o critério restritivo da propriedade não se tornasse um novo fator de corrupção, e que afastasse a maioria da população – não proprietária – da política.

Referência obrigatória do Iluminismo escocês e responsável por uma análise muito conhecida da república aristocrática veneziana, Montesquieu insistiu sobre certos deveres da aristocracia: honra e moderação, e, ao mesmo tempo demonstrou uma visão ideal da aristocracia, próxima a de Guicciardini que exigia certos preceitos virtuosos: bem comum e o mínimo de restrição à participação popular.

Duas coisas são perniciosas na aristocracia: a pobreza extrema dos nobres e suas riquezas exorbitantes. Para impedir sua pobreza, é preciso principalmente obrigá-los a pagarem cedo suas dívidas. Para moderar suas riquezas, precisa-se de disposições sábias e imperceptíveis; não confiscos, leis agrárias, abolições de dívidas, que causam males infinitos. (...) “Enfim, as leis não devem favorecer as distinções que a vaidade coloca entre as famílias, sob o pretexto de serem elas mais nobres ou mais antigas; isso deve ser posto no rol das mesquinharias dos particulares”. (...) “É preciso que a arraia miúda seja esclarecida pelos principais e contida pela gravidade de certas personalidades. Assim, na república romana, tornando secreto o sufrágio, tudo foi destruído; não foi mais possível esclarecer um populacho que se perdia”. (...) “A melhor aristocracia é aquela na qual a parte do povo que não tem participação no poder é tão pequena e tão pobre, que a parte dominante não tem nenhum interesse em oprimi-la (MONTESQUIEU, 1996: 23, 25 e 63).

O desinteresse popular pela política – o absenteísmo – não seria um problema se os neoromanos aceitassem apenas a defesa da liberdade civil ou individual. Esta poderia ser entendida como um direito em expansão, especialmente com o fim das restrições eleitorais no XIX e no XX. A questão é que a manutenção da liberdade privada somada ao direito ocasionalmente exercido de ir às urnas para votar em seus representantes, é muito pouco para a concepção de liberdade política presente nesta tradição (SKINNER, 1999b).

O absenteísmo político não era ainda, no XVIII, um problema. No máximo, um risco a ser evitado. O problema maior residia na pressão do executivo sobre o Parlamento e a discussão se centrou em mecanismos de defesa do “governo misto”, por intermédio da defesa da autonomia de cada instância: a divisão dos poderes.

A defesa da sociedade comercial – ou civil – tenta conciliar a autonomia dos proprietários de terras com uma maior importância da riqueza móvel, acompanhada do crescimento de sentimentos que eram vistos como corruptores pelo humanismo cívico renascentista (riqueza, luxo, etc.). A articulação entre honra (grandeza) e interesse torna-se, como já dissemos a propósito de Maquiavel, a forma de aceitar a mudança histórica e manter vivos certos valores clássicos.

Ernst Gellner, ao tratar de Adam Ferguson, fala das ambiguidades presentes neste autor no que se refere à divisão do trabalho e ao desenvolvimento histórico da sociedade civil:

O verdadeiro perigo não era que a preocupação com a atividade comercial e produtiva desviasse a mente dos cidadãos das virtudes cívicas a tal ponto que eles não mais se disporiam a resistir a uma ameaça externa, ou a sucumbir à coerção interna dos especialistas que eles convocaram para protegê-los dos perigos externos (GELLNER, 1994, p. 62).

O perigo da divisão do trabalho, fator do progresso, é a divisão da sociedade, fator de isolamento. Constrói-se assim um paradoxo que torna a visão tradicional sobre a “economia política” inglesa pouco sustentável. Já que na política o acento é dado na propriedade – que evita a ação corruptora do executivo – na sociedade civil, a ênfase é dada nas relações pessoais, no comércio, no contato entre os homens. Todos vistos como fatores de civilização. Daí a tese de Rosanvallon (1999) do mercado como um novo contrato social externo à política, mas cumprindo um papel semelhante.

Ao retirar a exclusividade de ação política da esfera do poder, a ilustração escocesa parece ter tentado um artifício de, através do contato entre os homens, difundir ao máximo a virtude e a responsabilidade com a coisa pública. Se já não é mais possível manter os homens em praça pública dirigindo os negócios de sua cidade, talvez seja possível mantê-los reunidos dirigindo os próprios negócios. Fazer com que entendam que os seus interesses só podem se realizar a partir do bem comum. O papel da propriedade e da aristocracia, se falarmos no campo do ideal político simplesmente, seria difundir a moderação, a experiência e o zelo com o que é de todos. Evitam-se assim os riscos dos excessos das paixões nos governos populares, levados por políticas intempestivas e políticos demagogos.

Conclusão

Acreditamos que tivemos a oportunidade de demonstrar que a leitura da atualização dos valores greco-romanos pode ser realizada. E, mais do que isto, a ideia de atualização permite melhorar nossa compreensão sobre alguns problemas de interpretação de alguns autores e temas, como foi o caso de Adam Smith e a leitura do individualismo econômico.

No que se refere ao problema da cidadania, é possível imaginar que os valores da liberdade antiga podem servir de contrapeso aos excessos de individualismo do mundo contemporâneo. Especialmente a partir da consideração pela “coisa pública” e participação nos negócios comuns, evitando assim o absenteísmo.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. Porto, Afrontamento, 1984.
- BERLIN, Isaiah. *Quatro Ensaios Sobre a Liberdade*. Brasília, Ed. Unb, 1981.
- DUMONT, Louis. *Homo Aequalis*. Bauru-SP, Edusc, 2000.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador – Vol. 2: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.
- FERGUSON, Adam. *Essais sur l'Histoire de la Société Civile*. Paris, PUF, 1992.
- GELLNER, Ernst. *Condições da Liberdade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.
- GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano (1776)* – edição resumida. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- HARRINGTON, James. *La República de Océana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-Cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- HIRSCHMANN, Albert. *As Paixões e os Interesses (1977)*. São Paulo, Paz e Terra, 2000.
- HUME, David. “De la Libertad Civil” in: *Ensayos Políticos (1741-42 e 1758)*. Madrid, Tecnos, 1994.
- JASMIN, Marcelo. *Alexis de Tocqueville: A Historiografia como Ciência da Política*. Rio de Janeiro, Access, 1997.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro, Contraponto/Ed. Uerj, 1999.
- LASLETT, Peter. “Prefácio” (1960) in: Locke, John. *Dois Tratados sobre o Governo (1690)*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

- MACPHERSON, C. B. *La Théorie Politique de l'Individualisme Possessif de Hobbes à Locke* (1962). Paris, Gallimard, 1971
- MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. São Paulo, Editora Musa, 1994.
- MONTESQUIEU (Charles Louis de Secondat). *O Espírito das Leis*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- POCOCK, J.G.A. *The Machiavellian Moment*. Princeton, Princeton University Press, 1975.
- ROSANVALLON, Pierre. *Le Capitalisme Utopique: Histoire de l'idée de marché* (1979). Paris, Seuil, 1999.
- SKINNER, Quentin. "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives" in: Rorty, Richard, Schneewind, J. B. & Skinner, Quentin (eds). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 193-221.
- _____. *As Fundações do Pensamento Político Moderno* (1978). São Paulo, Companhia das Letras, 1999a.
- _____. *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo, Unesp, 1999b.
- SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. São Paulo, Nova Cultural, 1996, 2 volumes. Coleção Os Economistas.
- _____. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- STAROBINSKI, Jean. *Le Remède dans le Mal: Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*. Paris, Gallimard, 1989.
- _____. *L'Invention de la Liberté*. Genève, Skira, 1994.
- STONE, Lawrence. *Causas da Revolução Inglesa: 1529-1642*. Baurú-SP, Edusc, 2000.
- VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Baurú-SP, Edusc, 2003.